



TITLE:

<Teil II Zur Möglichkeit der Phänomenologie> Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation

AUTHOR(S):

BAIER, Karl

CITATION:

BAIER, Karl. <Teil II Zur Möglichkeit der Phänomenologie> Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation. Interdisziplinäre Phänomenologie 2005, 2: 65-86

ISSUE DATE:

2005

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188122>

RIGHT:

© 2005, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der "Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation

Karl BAIER

Transreligiöse Prozesse sind ein zukunftsträchtiges Forschungsfeld, das in Zukunft sicher mehr Beachtung, Bearbeitung und Reflexion finden wird, als ihm derzeit zukommt und als Gebiet religionsphänomenologischer Analysen noch weitgehend unerschlossen ist. In diesem Beitrag möchte ich Überlegungen zur Bestimmung der Kategorie des Transreligiösen und diesbezüglicher Studien anstellen. Der zweite Hauptteil beschäftigt sich dann mit der Adaption der existentialen Interpretation durch buddhistische Denker der Kyôto-Schule, die Bultmanns Hermeneutik zu einer der wichtigen transreligiösen Methoden der Moderne machte.

Was bedeutet „transreligiös“?

Die Kategorie „transreligiös“ wird bisher außerhalb und innerhalb der Wissenschaften wenig benutzt.¹ Wenn man die rasche Zunahme von Publikationen über transkulturelle Themen betrachtet, drängt sich die Vermutung auf, daß im Bereich der Erforschung der Religionen eine Konjunktur des Begriffs nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. Für mich ist die Kategorie „transreligiös“ im Kontext von Gesprächen mit meinem Kollegen und Freund Roland Faber bedeutsam geworden, die um Sinn und Ziel komparativer bzw. interkultureller Theologie kreisten. Faber hat mittlerweile einen ersten Entwurf transreligiöser Theologie publiziert.² Er hebt darin besonders die in der komparativen Theologie oft vernachlässigte Kategorie der Transformation als Grundlage und Ziel des interreligiösen Dialogs hervor und spricht ein zentrales Thema transreligiöser Grundlagenforschung an, indem er nach den Möglichkeitsbedingungen der Veränderbarkeit religiöser Traditionen fragt.³ Transreligiös sind bei ihm alle Prozesse der Selbstüberschreitung einer religiösen Tradition, sei es durch interne Auseinandersetzungen oder durch Begegnung mit anderen Traditionen.

¹ Der Ausdruck wird gegenwärtig v.a. in dreifacher Bedeutung verwendet: 1) für ein Denken bzw. eine Spiritualität, die beanspruchen über die bestehenden Religionen hinauszugehen („trans“ wie „transzendent“), etwa im Sinn einer übergeschichtlichen mystischen Erfahrung, die man als einheitliche Wurzel aller Religionen betrachtet; 2) für Gemeinsamkeiten, die sich quer durch alle Religionen ziehen („trans“ wie „transsibirisch“); 3) in der von mir hier verwendeten Bedeutung bezieht sich das „trans“ schlicht auf den Transfer zwischen einem religiösen Traditionsraum und einem oder mehreren anderen. Mehr dazu im Text.

² Roland Faber, *Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse*, in: Polylog 9 (2003) 65-94.

Mein Hauptaugenmerk gilt ebenfalls der kreativen Rezeption, die Faber betont. Ich meine aber, man sollte die anderen Dimensionen transreligiöser Prozesse, etwa die primäre Aneignung von Elementen anderer Religionen, die der kreativen Einfügung in die Kontexte der eigenen Religion (sekundäre Aneignung) vorausgeht, mitberücksichtigen. Da auch „kleine“ Entlehnungen, die vorderhand zu keinen weitreichenden Veränderungen führen, unter bestimmten Gesichtspunkten wichtig werden können, würde ich das Moment der Transformation nicht zur Norm erheben. Für transreligiöse Theologie im Sinne Fabers ist es von Bedeutung sich vom sog. Synkretismus abzugrenzen, da dieser Begriff im theologischen Diskurs normativ gebraucht wird und transreligiöse Entwicklungen bezeichnet, von denen man mit theologischen Gründen annimmt, daß sie die Identität des Christentums und der anderen synkretistisch verbundenen Religionen zerstören. Im weiteren Feld transreligiöser Studien wäre es jedoch ein Verlust diesen umfangreichen und hoch interessanten Bereich (wie immer man ihn genauer definiert) von der Untersuchung auszuschließen.⁴ Ich plädiere außerdem dafür den Begriff des Transreligiösen auf interreligiöse Phänomene zu beschränken, ihn aber in diesem Bereich möglichst weit zu fassen, um der Fülle der empirischen Befunde gerecht zu werden.

Die Kategorie steht dann nicht nur für religiösen Austausch auf einer gehobenen theoretischen Ebene, sondern für jede Übertragung von Gedanken, Haltungen, Normen, Praktiken, Riten, Institutionen, theologischen Methoden etc. aus einer Religion in eine oder mehrere andere. Transreligiöse Prozesse beginnenn mit Erstkontakten, die das Rezeptionsinteresse in Einzelnen oder Gruppen erwecken. Desweiteren gehören dazu die mit dem Transfer verbundenen Dekontextualisierungen, Übersetzungsvorgänge und Lernprozesse, durch die eine kreative Rezeption und Integration in die neuen Zusammenhänge eingeleitet wird, die zur Rekontextualisierung führt. Die Übernahme, eventuell auch mißglückte und abgewehrte Transfers, bedeuten Veränderungen in der Ankunftsreligion bzw. manchmal auch in der Herkunftsreligion und Umgestaltung des Rezipierten. Bisweilen ist der transreligiöse Austausch wechselseitig und geschieht in Dialogen oder Polylogen; oft ist er mit Konflikten verbunden. Schließlich gehört zum

³ Fabers Profilierung des transreligiösen Diskurses gegenüber komparativer Theologie erinnert an die Kritik mancher Vertreter der Kulturtransfer-Forschung in Bezug auf Komparatistik. Vgl. die Artikel von Michel Espagne, *Transferanalyse statt Vergleich. Interkulturalität in der sächsischen Regionalgeschichte*, und Jürgen Osterhammel, *Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis*, in: Hartmut Kaelble, Jürgen Schrieter (Hg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts-, und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2003, 419-438 bzw. 439-466.

⁴ Zur theologischen und religionswissenschaftlichen Sichtweise des Synkretismus siehe Kurt Rudolph, *Synkretismus - vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff*, in: *Humanitas Religiosa* (Festschrift für H. Biezais), Stockholm 1979, 194-212; Walter Sparn, *„Religionsmengerei“? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff*, in: Volker Drehsen, Walter Sparn (Hg.): *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996, 255-284.

transreligiösen Bereich auch noch die Wirkungsgeschichte der Transfers. Transreligiöse Vorgänge bilden damit zusammen genommen die Art von Religionswandel, der durch Austausch mit anderen Religionen zu Stande kommt.

Dieser Wandel ist ein universales Phänomen und geht mit Abwehrmechanismen einher, die genauso Gegenstand transreligiöser Studien sein sollten wie die verschiedenen Motive, die ein positives Interesse an religiösen Transfers begründen. „Es gibt kaum Gesellschaften ohne Kultur- und Religionskontakt mit benachbarten Ethnien und Völkern, insofern ist mit Einflüssen von außen immer zu rechnen. In der Regel zeigt sich eine zwiespältige Reaktion: Einerseits werden gewisse Elemente übernommen, das Fremde fasziniert in einer gewissen Weise; andererseits grenzt man sich ab. *Austausch- und Abwehrmechanismen* stellen sich wahlweise, oft auch parallel ein.“⁵ Die Abwehrmechanismen zeigen besonders deutlich, daß sich religiöse Transfers nicht in herrschaftsfreien Räumen abspielen, sondern in ein gesellschaftlich-politisches Kräftespiel eingebunden sind, das bei ihrer Untersuchung immer mitbedacht werden sollte.⁶

Transreligiöse Studien

Dieser Untersuchung widmet sich transreligiöse Theorie (*transreligious studies*) als interdisziplinäre Kommunikationsform, in der transreligiöse Vorgänge wissenschaftlich thematisiert werden. Transreligiöse Forschung kann aus zwei verschiedenen Perspektiven geschehen, je nachdem ob sie über das transreligiöse Feld handelt (Perspektive 1) und/oder in ihm selbst stattfindet und einen Beitrag zu ihm liefert (Perspektive 2). Ich schlage vor Studien aus der Perspektive 1 Religionstransfer-Analyse zu nennen, in Anlehnung an die junge Disziplin der Kulturtransfer-Forschung.⁷ Sie umfaßt alle wissenschaftlichen Konzeptualisierungen transreligiöser Prozesse, die in Beobachterperspektive erfolgen.⁸ Zu Perspektive 2, die man transreligiöse Theologie

⁵ Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 2. überar. Aufl. Gottingen 1997, 207-208.

⁶ Das Komplementärphänomen zur strikten Abwehr des Transreligiösen wäre die Verarmung bzw. das Aussterben einer Religion durch übermäßige Aufnahme einer anderen, schleichend oder etwa durch kollektive Konversion. Auch bei solchen Prozessen spielen in der Regel politisch-gesellschaftliche Kräfte eine große Rolle.

⁷ Siehe zur Kulturtransfer-Forschung Peter Burke, *Kultureller Austausch*, Frankfurt/M. 2000; Friedrich H. Tenbruck, *Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?* in: Joachim Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen 1992, 75-99. Die Kulturtransfer-Forschung betont so wie die in der vorliegenden Arbeit umrissene transreligiöse Theorie die verändernde Wirkung von Rezeptions-Prozessen. Zur Definition siehe Christiane Eisenberg, *Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik*, in: Hartmut Kaelble, Jürgen Schrieter (Hg.), *Vergleich und Transfer*, a.a.O., 399-417, hier 399: „Die Kulturtransfer-Forschung untersucht den raum- und gesellschaftsübergreifenden Austausch und die wechselseitige Durchdringung von Kulturen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei nicht die Ausbreitung und die Filter der Diffusion, sondern die als kreativer Akt betrachtete Rezeption der Empfänger“.

(im weiten Sinn, der z.B. buddhistische Theorie, die sich im Austausch mit anderen Religionen herausbildet, umfaßt) nennen könnte, gehören alle theoretischen Bemühungen, die selbst unmittelbar Teil transreligiöser Prozesse sind, also vom Standpunkt der 1. und 2. Person aus unternommen werden. Transreligiöse Theologie fragt nach dem Wahrheitsgehalt der von ihr behandelten religiösen Prozesse und Themen, nicht nur nach deren soziologischen, psychologischen und historischen Dimensionen. Sie geht außerdem mit einer Bindung an religiöse Traditionen einher. Diese Art von transreligiöser theoretischer Kommunikation handelt nicht über die, sondern in der wechselseitigen Durchdringung der Religionen und ist sowohl Ergebnis als auch ein Motor dieses Geschehens.

Man kann z.B. aus der Beobachterperspektive untersuchen, auf welche Weise indigener Ahnenkult die religiöse Praxis und Theologie afrikanischer Kirchen beeinflußt, welche Probleme dabei auftauchen, was man für die Grundstrukturen und etwaige Gesetzmäßigkeiten transreligiöser Prozesse daraus lernen kann (Religionstransfer-Forschung). Oder man steht selbst mitten in der Auseinandersetzung und arbeitet etwa an einer afrikanischen Christologie, die Motive des Ahnenkults aufnimmt (Transreligiöse Theologie). Beide Arten der Forschung gehören zur Gattung transreligiöser Theorie und gründen in unterschiedlichen Vermittlungsgraden auf transreligiösen Primärprozessen, d.h. grundlegenden Erfahrungen und Lernprozessen, die stattfinden, wo die Verständnishorizonte und Artikulationsformen von Religionen einander durchqueren und Phänomene der einen in der Welt der anderen in Erscheinung treten und integriert werden.

Ein wesentlicher Bestandteil jeder transreligiösen Theorie ist schließlich der transreligiöse Diskurs d.h. die Entwicklung von Bewußtsein und kritischer Reflexion in Bezug auf die jeweiligen transreligiösen Prozesse und ihre Grundlagen. An dieser Stelle kommen massiv philosophische und wissenschaftstheoretische Fragen ins Spiel. Grundbegriffe, Methoden- und Darstellungsprobleme sowie bisherige Ergebnisse und Ansätze werden diskutiert. Dieser Diskurs zeichnet u.a. auch transreligiöse Theologie gegenüber einer Theologie aus, die von transreligiösen Austauschprozessen beeinflusst ist, die unthematisch bleiben. Um transreligiöse Theologie zu sein, genügt es nicht, daß Theologie ihr Geschäft in Auseinandersetzung mit anderen Religionen betreibt. Es muß dieser Prozeß auch als solcher reflektiert und begründet werden.⁹

⁸ Unterschiedliche Methoden einer religionswissenschaftlichen Religionstransfer-Forschung diskutiert bereits Hubert Seiwert, *Religiöser Wandel: Alternativen religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Erklärungsmodelle*, in: Gunther Stephenson (Hg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 309-322. Vgl. auch Fritz Stolz, *Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen*, in: Volker Dresen, Walter Sparr (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, a.a.O., 15-36.

⁹ Siehe dazu Roland Faber, *Der transreligiöse Diskurs*, a.a.O., bes. 69.

Die genannten Perspektiven transreligiöser Theorie können natürlich auch von einer einzigen Person eingenommen werden, die dann z.B. einerseits in einer Situation des transreligiösen Austauschs engagiert ist, zugleich aber diese Situation als solche wissenschaftlich reflektiert und sich darüberhinaus mit allgemeinen methodischen Fragen herumschlägt. Diese unterschiedlichen Gesichtspunkte gegeneinander auszuspielen, scheint mir nicht weiterführend zu sein. Ebenso wenig bringt es eine Opposition zwischen transreligiösen Studien und Religionskomparatistik zu konstruieren. Beide Verfahren führen zu sinnvollen Ergebnissen und können darüberhinaus einander korrigieren und bereichern. In der Forschungspraxis sind Transferanalyse und Vergleich sowieso oft miteinander verbunden.¹⁰

Phänomenologie religiöser Medien im transreligiösen Gebrauch

Eine Dimension von Religion, die im transreligiösen Bereich eine wichtige Rolle spielt, sind die religiösen Medien, d.h. die verschiedenen Träger der Vergegenwärtigung, Reflexion und Vermittlung religiöser Inhalte. Es handelt sich dabei um Formen oraler und textueller Vermittlung, um Praktiken wie Meditation, Gebet, kultische Vollzüge und Formen religiöser Kunst, aber ebenso um Verfahren theoretischer Darstellung wie z.B. Argumentationsstile, Methoden der theologischen Analyse und Hermeneutik heiliger Schriften etc.. Viele solcher Medien, die in einer Religion ausgebildet werden, können auch für andere Religionen relevant werden und angepaßt an die dortige binnenreligiöse Situation in Gebrauch kommen. Sie werden damit zugleich zu Medien, die eine Vermittlungsfunktion zwischen den Religionen ausüben können. Als ein transreligiöses praktisches Medium kann etwa Zenmeditation gelten, die im 20. Jahrhundert im Christentum eingeführt wurde. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich, daß im transreligiösen Bereich die Medien nicht immer als passive Träger beliebiger Botschaften fungieren und mindestens die Frage laut wird, ob sie als Teil der *message* verstanden werden müssen, ob also z.B. bestimmte Formen der Meditation nicht per se buddhistische Bedeutungen transportieren, die mit dem Christentum unverträglich sind.

Ich möchte in diesem Aufsatz die existentielle Interpretation als Beispiel für eine transreligiöse theoretische Methode des 20. Jahrhunderts behandeln. Sie wurde ursprünglich nicht als solche konzipiert, ist aber dazu geworden, nachdem sie von den

¹⁰ Es läßt sich z.B. kein Religionstransfer untersuchen, ohne irgendwann Vergleiche zwischen den beteiligten Religionen anzustellen. Umgekehrt müssen vergleichende Forschungen auch Transfers zwischen den verglichenen Religionen ins Auge fassen. Siehe zur Diskussion über Vergleich und Transfer Helmut Kaelble, *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*, in: Hartmut Kaelble, Jürgen Schrieter (Hg.), *Vergleich und Transfer*, a.a.O., 469-493, bes. 471-480. Zur Funktion des Vergleichs in Religionswissenschaft und deutschsprachiger Theologie vgl. die Arbeit von Christoph Bochinger, *Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive*, ebenfalls in: Hartmut Kaelble, Jürgen Schrieter (Hg.), *Vergleich und Transfer*, a.a.O., 251-281.

Philosophen der Kyôto-Schule rezipiert und im buddhistischen Kontext neu begründet wurde. Methodisch hält sich meine Untersuchung durchwegs auf der Ebene der Religionstransfer-Forschung im oben definierten Sinn. Allerdings achtete ich beim Schreiben darauf, daß der transreligiöse Theologe in mir nicht aus Langeweile einschlâft und hoffe, daß auch in der Leserschaft eine solche Reaktion ausbleibt.

Existentielle Interpretation

Die Auseinandersetzung um Bultmanns Entmythologisierungs-Programm war ein bestimmendes Thema in der Theologie der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts.¹¹ Die Stärken und Schwächen existentialer Interpretation sind mittlerweile bis ins Einzelne durchdiskutiert und Bultmann fand als Klassiker moderner Theologie allgemein Anerkennung.¹² Sein Werk gilt als gelungener Versuch Exegese, systematische Theologie und Philosophie zu vereinen. Nicht in ihren Details, aber als Auslegungsprinzip gehört die existentielle Interpretation zum Standard-Repertoire der Bibel-Hermeneutik und hat ihren Platz in diesbezüglichen Lehrbüchern gefunden.¹³ Bevor ich auf ihre Rezeption im Buddhismus eingehe, möchte ich zunächst an einige ihrer Grundzüge erinnern.

Bultmann stellt sein Denken in die Tradition moderner Hermeneutik (Schleiermacher, Dilthey und v.a. Heidegger), die über die traditionelle Hermeneutik mit ihren kanonisierten Auslegungsregeln hinausgeht.¹⁴ Um einen Text verstehen zu

¹¹ Interreligiöse Fragestellungen spielten dabei kaum eine Rolle. Die wenigen Stimmen von außerhalb Europas, die sich auch auf nichtchristliche Religionen bezogen, etwa Raimon Panikkar, haben keine eigene Diskussion generiert. Auch der Beitrag der Kyôto-Schule wurde so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Das liegt u.a. daran, daß die einschlägigen Arbeiten nur zum Teil und oft erst nach Abflauen der Diskussion auf Deutsch veröffentlicht wurden. Relativ spät erschien aus der Hand eines ehemaligen Bultmann-Schülers die erste deutschsprachige Monographie zur Kyôto-Schule: Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyôto-Schule und das Christentum*, Bern/Stuttgart 1982. Buri ist die Bultmann-Rezeption der Kyôto-Schule natürlich nicht entgangen.

¹² Die Bultmann-Literatur ist uferlos. Einen guten bibliographischen Überblick gibt www.bautz.de/bbkl/b/bultmann_r.shtml. Siehe zur Theologie Bultmanns Günther Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns* in der neueren Diskussion, in: ThR 29 (1963) 33-141; G. Schmitthals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967; Bernd Jaspert, *Sackgassen im Streit um Rudolf Bultmann*, St. Ottilien 1985; E. Gräßer, *Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption*, in: ZThK 91 (1994) 272-284.

¹³ So schreibt etwa Manfred Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 174: „Insgesamt scheint uns die existentielle Interpretation ein vorzüglich geeignetes Instrument zu sein, differenzierte historische Analyse und gegenwartsbezogenes theologisches Verstehen miteinander zu vernetzen.“ Anders jedoch Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1999, der existentielle Interpretation für entbehrlich hält und sich bemüht, die mythischen Inhalte des Neuen Testaments als solche zu rehabilitieren.

¹⁴ Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Zweiter Band*, 5. erw. Aufl. Tübingen 1968, 211-235.

können, ist nach dieser Interpretationstheorie ein vorgängiges Lebensverhältnis des Interpretierenden zu der im Text vermittelten Sache notwendig. Das gilt, wie Bultmann hervorhebt, auch von der Bibel, die sich in erster Linie um die Offenbarung Gottes dreht und ein diesbezügliches existentielles Vorverständnis erfordert, das vorgängig zum expliziten Gottes-Glauben in Frageform gegeben ist. „Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ‚Glück‘, nach ‚Heil‘, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins.“¹⁵

Diese Art von Interpretation ist für Bultmann neben den angeführten hermeneutischen Gründen v. a. auch deshalb notwendig geworden, weil das Neue Testament von mythischen Vorstellungen (gute und böse Geister, Wunder, Erwartung baldigen Weltendes, aus dem Himmel herabsteigender Erlöser etc.) geprägt ist, die dem antiken Weltbild entstammen und seiner Meinung nach für den modernen Menschen nicht mehr akzeptabel sind. Man kann sie nicht mehr in ihrem gegenständlichen Gehalt wörtlich nehmen, sondern muß sie daraufhin befragen, welches Verständnis menschlichen Seins sich in ihnen ausspricht.

Bei der philosophischen Analyse des Menschseins kommt es ihm auf adäquate Grundbegriffe an, die nicht aus dem Bereich nichtmenschlichen Seins geschöpft sein sollen.¹⁶ Damit schließt sich Bultmann einem zentralen Motiv von Heideggers „Sein und Zeit“ an, dem er auch sonst im phänomenologischen Ansatz seiner Anthropologie weitgehend folgt.¹⁷ Im Unterschied zu allem gegenständlichen Sein bedeutet menschliche Existenz ein Sein, das „sich selbst überantwortet ist und sich selbst zu übernehmen hat.“¹⁸ In der Selbstübernahme und Selbst-Gestaltung des eigenen Seins liegt die Geschichtlichkeit des Menschen, deren Offenheit für Zukunft, Schicksal und Tod einen Verlust an Sicherheit bedeutet. Die Lebensplanung und das Leben selbst können jederzeit gestört werden oder an ihr Ende kommen, deshalb ist Unverfügbarkeit ein zentrales Merkmal menschlicher Existenz. Sie erweckt die Grundstimmung der

¹⁵ Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, a.a.O., 232.

¹⁶ Philosophische Existenzanalyse ist für Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, 187 eine Wissenschaft, „die ohne die Existenz zum welthaften Sein zu objektivieren, von der Existenz redet.“

¹⁷ Die Verdinglichungs-Problematik zieht sich durch das gesamte Werk, an dessen Ende es noch einmal heißt: „Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?“ Siehe Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979, 437. Vgl. dazu Claude Ozankom, *Gott und Gegenstand. Martin Heideggers Objektivierungsverdikt und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*, Paderborn, Schöningh 1994. Zu Bultmanns Auseinandersetzung mit Heidegger siehe u.a. Klaus Berger, *Exegese und Philosophie*, Stuttgart 1986, 127-176; Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg 1990, 150-180.

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, 193.

Angst und zugleich die Tendenz vor der Ungesicherheit zu fliehen, indem man sich an das Vorhandene, Verfügbare klammert.

Dieses Sicherheitsstreben ist für Bultmann auch der Ursprung objektivierenden Denkens in Wissenschaft, Mythos und christlicher Dogmatik.¹⁹ Wissenschaft konzipiert die Welt erfolgreich als lückenlos gesetzlich geordneten Geschehenszusammenhang und macht potentiell Verfügbares realiter berechenbar. Sie stellt auf diese Weise eine Versuchung dar, Welt und menschliche Existenz vollständig beherrschen zu wollen, was für Bultmann darin enden würde, daß umgekehrt menschliche Existenz schließlich von der Welt beherrscht wird.²⁰ Der Mythos weiß zwar um das Unverfügbare und akzeptiert, daß das Menschenleben seinen Grund in einer unberechenbaren, transzendenten Macht hat, projiziert diese aber in den Bereich des Verfügbaren. Mythos „redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich.“²¹ Auch Theologie steht in der Gefahr das Unverfügbare zu objektivieren, insofern sie in der Sprache konstatierender Aussagen spricht, deren Wahrheit vom existentiellen Bezug zu ihrem Inhalt unabhängig zu sein scheint. Dagegen macht Bultmann geltend: „Die Sätze des Glaubens sind keine allgemeinen Wahrheiten.“²² Als bloß gewußte und als überliefert anerkannte Dogmen ohne Bezug auf die konkrete existentielle Situation, die hier und jetzt den Menschen angeht, verlieren sie ihren Sinn.²³

Im Unterschied zu Wissenschaft, Mythos und objektivierender Dogmatik liest eine existentielle Interpretation die Bibel mit dem skizzierten anthropologischen Hintergrund und beansprucht damit den Impuls freilegen zu können, den die Hl. Schrift auch noch für den modernen Menschen bereit hält. „Der Anstoß besteht darin, daß Gottes Wort den Menschen aus all seiner Angst wie aus all seiner selbstgeschaffenen Sicherheit zu Gott ruft und damit in seine eigentliche Existenz, – und damit auch in die Freiheit von der Welt, deren er sich im objektivierenden Denken der Wissenschaft bemächtigt, und zwar in einer Weise, daß er ihr dadurch Macht gibt über sich selbst.“²⁴

¹⁹ Ich plädiere also dafür den Mythos nicht als einzigen Gegenspieler zur existentialen Interpretation aufzubauen und sie in erster Linie als Entmythologisierung zu sehen, auch wenn die Interpretation des Mythos bei Bultmann am ausführlichsten behandelt wird. Zur Mythos-Problematik bei Bultmann siehe Markus Huppenbauer, *Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf Bultmann und Georg Picht*, Tübingen 1992, bes. 125-176.

²⁰ Siehe zu seiner Wissenschaftskritik Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie* (1958), in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Band IV, Tübingen 1965, 141-189: 159f..

²¹ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I. Band, 5. erw. Aufl. Hamburg-Bergstedt 1965, 22.

²² Rudolf Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, 197.

²³ Siehe zur existentialen Dogmeninterpretation Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Band 1, Mainz 2001, bes. 85-88.

Was Bultmann abwechselnd eigentliche Existenz, Glaube, christliches Seinsverständnis oder Freiheit von der Welt nennt, steht für ein existentielles Vertrauen, das sich angstlos und frei einer ungesicherten Zukunft öffnen kann. „Ein solches Leben wird Möglichkeit für den Menschen aus dem Glauben an Gottes ‚Gnade‘, d.h. aus dem Vertrauen, daß gerade das Unsichtbare, Unbekannte, Unverfügbare dem Menschen als Liebe begegnet, ihm seine Zukunft entgegenbringt, nicht Tod, sondern Leben für ihn bedeutet.“²⁵ Die daraus entspringende Gelöstheit bedeutet eschatologisches Leben als ein neues Geschöpf und befähigt zu einem liebevollen menschlichen Miteinandersein.²⁶ Es handelt sich um eine auf Gott vertrauende Freiheit von der Welt, die zugleich eine neue Freiheit für die Welt ist.

Nach einem Wort seines Lehrers Wilhelm Herrmann, das Bultmann mehrfach zitiert und seiner Gotteslehre zugrundelegt, kann man von Gott nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, was er an uns tut.²⁷ Deshalb bildet das Handeln Gottes, d. h. sein Gegenwärtigsein als anredender, fragender, richtender und segnender Gott das Zentrum seiner Theologie. Wieder hebt Bultmann existenciales Verstehen vom mythischen ab. Der Mythos stellt Gottes Handeln als objektiv feststellbares Geschehnis vor, „das in den Zusammenhang des natürlichen, geschichtlichen oder seelischen Lebens eingreift und ihn zerreißt, als ein ‚Wunder‘.“²⁸ Für Bultmann bleibt die Jenseitigkeit göttlichen Handelns aber gerade dadurch gewahrt, daß es sich nicht zwischen das weltliche Geschehen hinein ereignet, sondern mitten in ihm und ohne seinen Zusammenhang anzutasten. Man kann sagen, daß Gott immer und überall begegnet, doch wird er nur für die Rezeptivität des Glaubens vernehmbar. „Ein mich treffendes Ereignis kann ich im Glauben als Gottes Geschenk oder als sein Gericht verstehen, obwohl ich es auch innerhalb seines natürlichen oder geschichtlichen Zusammenhangs sehen kann.“²⁹ Solcher Glaube ist ein existentieller Vorgang der Begegnung, der nur lebendig bleibt, wenn man sich stets von Neuem existentiell als von Gott angesprochen versteht und danach fragt, was Gott einem hier und jetzt sagen will.

Gläubige Existenz macht Bultmann streng vom Christusgeschehen abhängig, wobei er selbst spürt, daß dies ein heikler Punkt ist, der sich nicht ohne weiteres in den Gesamtduktus seiner Theologie fügt. „Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als

²⁴ Ebd., 188.

²⁵ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 29.

²⁶ Siehe ebd., 31.

²⁷ Siehe z.B. Rudolf Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, a.a.O., 185.

²⁸ Ebd., 196.

²⁹ Ebd., 197.

innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus. Das ist nun die entscheidende Frage, ob diese Behauptung ein mythologischer Rest ist, der eliminiert oder durch kritisch Interpretation entmythologisiert werden muß. Es ist die Frage, *ob das christliche Seinsverständnis vollziehbar ist ohne Christus*.³⁰

Das im Neuen Testament aufgewiesene Wesen des Menschen im Sinn der Haltung echter, auf Vertrauen und Liebe gründender Menschlichkeit soll einerseits nichts Mysterieses, Übernatürliches sein. Der neutestamentliche Glaubensbegriff und das dadurch charakterisierte, phänomenologisch eruierbare Daseinsverständnis sind für Bultmann durchaus philosophisch einholbar.³¹ Wenn sie solcherart allgemeinmenschlich sind, wird aber die exklusive Bindung dieses Daseinsverständnisses an die Person Jesu Christi fragwürdig. Bultmann zieht sich dadurch aus der Affäre, daß er das Proprium der christlichen Botschaft vom Aufweis der Möglichkeit eigentlicher Existenz auf deren Verwirklichung verschiebt. Der Kern der Botschaft des Neuen Testaments sei nicht die Enthüllung wahren menschlichen Lebens, das leistet auch phänomenologisch-philosophische Vernunft, sondern die Verkündigung, daß der Mensch sich nicht aus eigener Kraft zu diesem Leben befreien kann, sondern dazu der Befreiungstat Gottes bedarf. Das Christusereignis fungiert als „die Offenbarung der Liebe Gottes, die den Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit.“³² Die befreiende Zuwendung Gottes wird in strikten Formulierungen exklusiv an Jesus Christus geknüpft. Das Neue Testament enthalte das Wissen, daß, „der Mensch als solcher, der Mensch vor und außer Christus, nicht in seinem eigentlichen Sein, nicht im Leben, sondern im Tode ist.“³³ Ohne die Gnade Christi sei deshalb die einzig sachgemäße Haltung des Menschen, an der Möglichkeit eigentlichen Seins zu verzweifeln.

Die Rezeption der existentialen Interpretation in der Kyôto-Schule

Die Voraussetzungen für eine buddhistische Rezeption Bultmanns unter den Vertretern der Kyôto-Schule waren günstig.³⁴ Seit im Japan der Meiji-Ära mit der Politik der Öffnung gegenüber dem Westen Universitäten europäischen Stils eingeführt

³⁰ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 31.

³¹ Bultmann sieht in der Philosophie Jaspers, Heideggers und Kamlahs geglückte Versuche das Menschenverständnis des Neuen Testaments konsequenter und berichtend (weil ohne mythische Reste) auszuarbeiten, ohne dabei auf Offenbarung rekurreren zu müssen. Vgl. dazu Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 32-34.

³² Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 39.

³³ Ebd., 36.

worden waren, existierte Philosophie als Lehrfach, wobei zu Beginn westliche Philosophie mehr oder weniger kopiert wurde. Die Kyôto-Schule gilt als erste wirklich eigenständige moderne japanische Philosophie, die, mit japanischem Nationalismus im Hintergrund, den Ehrgeiz entwickelte, die westliche Philosophie zu übertreffen.³⁵ Man rezipierte die jeweils neuesten Entwicklungen in Europa und war sehr an deutscher Philosophie, insbesondere an Heidegger interessiert. Auch die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts wurde aufmerksam verfolgt und man reagierte schnell auf neue Trends und Diskussionen in diesem Feld.

Ein weiteres Motiv für die Auseinandersetzung mit Bultmanns Theologie war deren Anspruch eine Interpretation des Christentums für die moderne, technische Welt zu geben. Die durch die Modernisierung in Japan ausgelöste kulturelle und religiöse Identitätskrise war ein Hauptproblem der Kyôto-Schule. Für ihre Versuche die japanische (v.a. buddhistische) Tradition in einer für das moderne Japan und den Westen verständlichen Sprache neu zu formulieren, war Bultmann ein interessanter Gesprächspartner, der von christlicher Seite an einem analogen Vermittlungsproblem arbeitete.

Nicht zuletzt gab es auch von der Denkweise her Konvergenzen. So finden sich bei dem Schulgründer Nishida Gedanken, die die spätere Rezeption Bultmanns begünstigen. In seinem letzten großen Essay „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“ (1945) wird „die gegenstandslogische bzw. objektivierende Sicht des Ich“ als Wurzel aller Verirrung und Ursprung der Ursünde bezeichnet.³⁶ Alle Irrtümer bezüglich der Beziehung von Gott und Mensch sollen auf die objektivierende bzw. gegenstandslogische Denkungsart zurückgehen.³⁷ Das ähnelt bereits dem Objektivierungsverdict bei Heidegger und Bultmann. Ob Nishida selbst sich mit Schriften des früheren Bultmann befaßte, entzieht sich meiner Kenntnis. Seine

³⁴ Die Wirkungsgeschichte Bultmanns in Japan ist nicht auf die Kyôto-Schule beschränkt. Ich gehe im Folgenden nicht auf die christliche Theologie Japans ein (die ihrerseits teilweise von der Kyôto-Schule beeinflusst ist) und auch nicht auf den interessanten Versuch des Religionsgeschichtlers Anesaki die Differenz von historischem Jesus und kerygmatischem Christus auf Gautama Sâkyamuni zu übertragen, um damit das Buddha-Verständnis des Mahâyâna zu erläutern. Siehe dazu Michael von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, 306-307.

³⁵ Zur Einführung in die Kyôto-Schule siehe Thomas P. Kasulis, *The Kyôto-School and the West. Review and Evaluation*, in: *The Eastern Buddhist. New Series* 15: 2 (1982); Ryôsuke Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München 1990; Lydia Brüll, *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, 155-179. Den Forschungsstand referiert Rolf Elberfeld, *Kitarô Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta 1999, 61-73.

³⁶ Kitarô Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Übers. und hg. von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999, 238.

³⁷ Ebd. 242.

Rezeption der dialektischen Theologie hat jedenfalls die spätere Auseinandersetzung der Kyôto-Schule mit Bultmann vorbereitet.

Zum anthropologischen Ansatz Bultmanns konnte man leicht Entsprechungen in der buddhistischen Tradition finden, spielen doch elementare Endlichkeitserfahrungen, im Buddhismus seit jeher eine zentrale Rolle (Stichwort Leiden) und warteten gleichsam nur darauf, von existentialer Interpretation neu entdeckt zu werden. An der bei Heidegger zu findenden existentiell orientierten Phänomenologie des Nichts schließlich konnte man mit dem eigenen Grundbegriff des absoluten Nichts (*zettai mu*) kritisch anschließen, der selbst bereits ein Ergebnis der Begegnung zwischen buddhistischer und westlicher Philosophie darstellt.

Nishitani Keiji

Als die Entmythologisierung-Diskussion zum großen, weltweit rezipierten Thema in der Theologie geworden war, nahm Nishitani Keiji, der Nachfolger Tanabes auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Kyôto, u.a. in einem langen Artikel und an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes dazu Stellung.³⁸ Nishitani hält die Entmythologisierung für ein Grundproblem des Christentums, das von Anfang an in ihm lebendig gewesen sei. Schon vor dem Christentum hätte die griechische Philosophie versucht sich vom mythologischen Weltbild zu befreien. Durch Kontakt mit der Philosophie sei dann im frühen Christentum ein Konflikt zwischen dem vom Mythos geprägten Glauben und der „zur Selbstheit erwachten Vernunft“ entstanden und die weitere Glaubens- und Theologiegeschichte des Christentums sei eine Geschichte dieses Konflikts geblieben.³⁹ Die Religionskritik der Aufklärung gehört für Nishitani ebenso hierher, wie die Versuche Schleiermachers und der liberalen Theologen das Christentum in einer entmythologisierten Gestalt zu rekonstruieren. „Wir dürfen sagen, daß die christliche Theologie bis heute in dieses Dilemma verwickelt blieb.“⁴⁰

³⁸ Keiji Nishitani, *Eine buddhistische Stimme zur Entmythologisierung* (1961), in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8 (1961) 244-262; 345-356; zuerst erschienen unter dem Titel *Der Buddhismus und das Christentum* in: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens Hamburg, Wiesbaden 1960, 5-32; Ders., *Shûkyô to wa nanika* (entstanden 1954-1961, erschienen 1961) dt. unter dem Titel *Was ist Religion?*, Frankfurt/M. 1982. Andere Arbeiten von Nishitani mit Bezug zur existentialen Interpretation, auf die ich hier nicht eingehe, sind Ders., *The Problem of Myth*, in: Religious Studies in Japan, Tôkyô 1959, 50-61; Ders., *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus*, in: Sinn und Sein, hg. von Richard Wisser, Tübingen 1960, 381-389; *Science and Zen*, in: The Eastern Buddhist 1: 1 (1965) 79-108. Zur Philosophie Nishitanis siehe Taitetsu Unno (Hg.), *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, Berkeley 1989; im Bezug zum buddhistisch-christlichen Dialog wird Nishitani außerdem behandelt von Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980.

³⁹ Ebd. 246.

⁴⁰ Ebd.

Bultmann treibe die Entmythologisierungstendenz liberaler Theologie weiter und baue zugleich an einem Weg, die Tradition der Reformatoren neu zu beleben. Sein Vorgehen werde wie die früheren Entmythologisierungs-Schübe, von vielen Zeitgenossen als Zerstörung des Glaubens betrachtet, die die Theologie in eine verhängnisvolle Krise stürzt.

Nishitani zeigt sich beeindruckt von der Vitalität des modernen Christentums, die in der Intensität der Entmythologisierung-Diskussion zu Tage tritt. Der Buddhismus der Gegenwart ist seiner Meinung nicht lebendig genug, um eine solche Debatte zu führen. Und doch glaubt er, daß die buddhistische Tradition etwas zu ihr beitragen kann. „Dort, wo diese lebhafteste und weitreichende Debatte in unseren Gesichtskreis eintritt, bringt sich der im gegenwärtigen Zustand laue und inaktive Buddhismus als eine Art geologisches Überbleibsel aus der Vorzeit in Erinnerung.“⁴¹ Der Buddhismus hätte nämlich schon in seinen Anfangsjahren das Problem der Entmythologisierung überwunden und würde damit einen Horizont eröffnen, durch den er sich von allen anderen Religionen unterscheide.⁴²

In einem kenntnisreichen Durchgang durch die bisherige Kritik an Bultmann arbeitet er heraus, daß nicht die Vagheit seines Mythos-Begriffs den springenden Punkt bildet, sondern der Umstand, daß seine Kritiker „bei aller Betonung der Notwendigkeit, die mythologischen Vorstellungen zu überwinden, immer den Gebrauch der mythologischen Sprache als unumgänglich gewahrt wissen.“⁴³ Darin liege ein Konservativismus, auf dessen Dilemma Bultmann bereits in seiner Gegenkritik hingewiesen habe. Werde Mythos durch eine Auslegung überwunden, die einen neuen Sinn zu Tage fördert, dürfe dieser nicht wiederum nur in mythischer Sprache ausgesagt werden können, da dies eine Entmythologisierung *ad in infinitum* zur absurden Folge hätte. Stattdessen insistiert Bultmann darauf, daß die Intention des Mythos gänzlich unmythologisch zur Sprache gebracht werden müsse.

Nishitani versucht nun zu zeigen, daß dieses Bemühen nicht ganz erfolgreich ist, weil Bultmann gemessen an seinem eigenen Mythos-Begriff in Bezug auf Jesus Christus wieder in mythische Rede verfällt. Zwar denke er ihn nicht naiv als übernatürliches Orakel, wohl aber als göttliches Heilsgeschehen, das als historisch einmalige Verdiesseitigung des Jenseitigen immer noch mythische Struktur hat.⁴⁴ Damit wären wir wieder beim Standpunkt der Bultmann-Kritiker, die die Unumgänglichkeit des Mythos behaupten. „Es sieht demnach so aus, als käme man im Raume der christlichen Theologie im Umkreisen des Mythos-Problems zwischen den

⁴¹ Ebd. 247.

⁴² Siehe dazu ebd.

⁴³ Ebd. 249.

beiden sich gegenüberstehenden Parteien auf so etwas wie einen *toten Punkt*.“⁴⁵

Nishitani versucht demgegenüber von buddhistischer Seite aus einen Standpunkt aufzuzeigen, durch den die im Christentum bisher nicht mögliche „Loslösung vom Wesen des Mythos im religiösen Raume vollkommen zur Durchführung gelangen soll.“⁴⁶ Er stellt seine Art radikalisierte Entmythologisierung anhand der Auslegung der Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu Christi dar. Die Jungfräulichkeit Mariens verweise auf eine unbedingte, letzte Wirklichkeit jedes Menschen, die transzendent und zugleich mit dem konkreten Dasein vereint ist. „Das unbedingt Unbefleckbare (des Menschen) transzendiert zwar das unbefleckte oder befleckte leiblich-geistige Sein völlig, es rückt aber von diesem Sein keineswegs ab.“⁴⁷ Beide seien durchaus zwei und durchaus eins, oder wie Nishitani unter Berufung auf die Terminologie Nishidas auch sagt: Sie bilden eine absolut paradoxe (widersprüchliche) Selbstidentität.⁴⁸ In den Worten des Zenmeister Bankei, den Nishitani zitiert: „Wir sind ungeboren gerade als leiblich-seelisch Existierende, gerade in unserem Geborensein von den Eltern.“⁴⁹ Im Hintergrund solcher Aussagen stünde die buddhistische Lehre, daß alle Wesen ursprünglich Buddhaheit seien. Sie sind unmythisch, weil sie das Göttliche nicht in einem außergewöhnlichen Geschehen in die alltägliche Welt eingehen lassen, sondern der irdische Alltag nur die andere Seite transzendenter Reinheit ist. Der Durchbruch zu der damit angesprochenen Dimension menschlichen Seins und das daraus erwachsende Selbstverständnis bedeute eine existentielle Selbsterkenntnis, die sich wie ein breiter Strom durch die Geschichte der Menschheit ziehe und besonders im Buddhismus manifestiere.⁵⁰

⁴⁴ Dagegen Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 48: „Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos; sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: *„Das Wort ward Fleisch.“*“ Die Rede von der paradoxen Gegenwart des Transzendenten in der Geschichte steht im Einklang mit Nishitanis Denken. Doch gibt die von Bultmann behauptete historische Einmaligkeit dieser Gegenwart für ihn den Ausschlag, Bultmanns Christologie unter die mythologischen Vorstellungen zu zählen.

⁴⁵ Ebd. 253.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. 257.

⁴⁸ Jap. *zettai mujunteki jikodôitsu*. Rolf Elberfeld kommentiert diesen Grundbegriff der Kyôto-Schule, in Kitarô Nishida, *Logik des Ortes*, a.a.O., 285: „Nishida benutzt diese feststehende Formel seit 1937. Die absolut widersprüchliche Selbstidentität der Realität ist bei Nishida bezogen auf die dialektische Augenblicksstruktur in räumlicher und zeitlicher Hinsicht als die Selbstbestimmung des absoluten Nichts. [...] Es geht Nishida in diesem Begriff im Vergleich zu Hegel nicht um die dialektische Entfaltung des Ganzen, sondern um den jeweiligen Vollzug des Ganzen im konkreten Ort des absoluten Nichts.“

⁴⁹ Ebd. 261.

⁵⁰ Siehe ebd. 260.

Im Christentum werde die Jungfrauengeburt auf Jesus beschränkt und als ein in seiner Gottheit verwurzelter Sonderfall betrachtet. Erst wenn Jungfrauengeburt und Gottheit nicht Aussagen über einen besonderen Menschen bleiben, sondern für alle gelten, sei eine konsequente Entmythologisierung möglich. Dazu müsse die transzendente Wirklichkeit so gedacht werden, daß sie nicht die Natur vertikal durchschneidet, sondern als quasi horizontale Transzendenz absolute Negation (als gänzliche Andersheit) und Affirmation (Bejahung als Nicht-Zweiheit) der Natur zugleich ist. Diese Nicht-Natur als Natur findet Nishitani im mahâyana-buddhistischen Prinzip der Leerheit (*sunyâtâ*), als ungreifbarer letzter Wirklichkeit, die mit dem formhaften Seienden eins ist. „Ich glaube, daß sich eine grundlegende und gründliche Entmythologisierung aller Mythen und eine ‚existentiale‘ Interpretation der mythologischen Vorstellungen nur im Durchbruch zum Horizont der absoluten ‚Leerheit‘ oder des absoluten ‚Nichts‘ ermöglichen läßt.“⁵¹

Die Auffassung der Leere als absolute Negation und Affirmation des Seienden klingt zunächst wie ein metaphysisches Konzept, das an die christologische Zwei-Naturen-Lehre erinnert, die im Sinn von Nishidas negativer Dialektik als absolut widersprüchliche Selbstidentität des Absoluten und Endlichen gedacht und auf alle Menschen, ja alles Seiende ausgeweitet wird. Doch geschult an Bultmann legt Nishitani viel deutlicher als Nishida die existentielle Dimension des absoluten Nichts dar und denkt von ihr aus und nicht von einem Begriff des Absoluten, in dem apriori impliziert sein soll, daß Absolutes um seinem Begriff zu entsprechen, auch noch die eigene Negation enthalten muß. Die Grunderfahrung, von der er ausgeht, ist die der Bewegung in das grundlose Nichts und aus ihm heraus als mystisches Sterben und Wiedergeborenwerden, zenbuddhistisch ‚Großer Tod‘ und ‚Große Erleuchtung‘. In dieser Bewegung wird am eigenen Leib die Nichtung und das Wiedererstehen alles Seienden erfahren. Sie dient Nishitani als Grundlage für eine existentielle Interpretation des Buddhismus und des Christentums.

Trotz der grundsätzlichen Überlegenheit des Buddhismus in Sachen Entmythologisierung, von der er ausgeht, sieht er doch auch mythische Elemente in ihm und fordert Entmythologisierung in einer sehr zentralen buddhistischen Glaubens-Angelegenheit: der Lehre von der Wiedergeburt. „Die im Mythischen enthaltene positive Bedeutung tritt nur durch eine existentielle Entmythologisierung im Sinne Bultmanns wahrhaft zu Tage. Dies gilt, wie ich meine, auch für die Vorstellung von der

⁵¹ Ebd. 350. Absolutes Nichts, jap. *zettai mu* ist ein Grundbegriff der Philosophie Nishidas. Im Hintergrund steht der buddhistische Begriff der Leere, *sunyatâ*, aber auch die platonische *chôra*. Absolutes Nichts steht für den allumfassenden, grenzenlosen Ort (*basho*), der das Sein und das auf es bezogene relative Nichts sowie alle anderen Gegensätze transzendiert und sein läßt. Nishida versuchte vom Gedanken des absoluten Nichts aus bereits Brücken zum christlichen Gottesverständnis zu schlagen. Siehe dazu Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts, a.a.O.*, 55-64.

„Seelenwanderung“.“⁵² Er interpretiert den Reinkarnations-Gedanken auf bultmannsche Weise, indem er ihm den Charakter einer objektive Fakten beschreibenden Lehre nimmt und das darin artikulierte menschliche Selbstverständnis freilegt. Die wirkliche Bedeutung dieses Mythos kann für ihn „nur dann erfaßt werden, wenn wir durch unsere Interpretation den Inhalt dieser Vorstellung wieder auf den ureigenen Grund unserer gegenwärtigen, aktuellen Existenz zurückführen.“⁵³ Existential interpretiert meine *samsâra*, der Kreislauf der Wiedergeburten, „Endlichkeit als unendliches Schicksal“, oder „Dasein als unendliches Endlichsein“.“⁵⁴ Nishitani versteht darunter Endlichkeit als in sich selbst befangene Seinsweise, in die menschliche Existenz so verstrickt ist, daß sie nie und nirgends darüber hinauskommt. Wo die endlos in sich befangene Endlichkeit als solche in Erscheinung tritt, steigt ein *nihilum*, ein Nichts aus dem Grund des endlichen Seins auf und nichtet das Sein des Menschen und mit ihm das Sein alles Seienden in der Welt. In dieser Nichtung des Seienden im Ganzen erblickt *Nishitani* den existentialen Sinn des Reinkarnations-Mythos.⁵⁵ Die Erfahrung des *nihilum* (dem Nichts im negativen Sinn) mündet, ganz wie Bultmanns ungläubige Existenz, in Verzweiflung. Nishitani interpretiert diese Grundstimmung als vertieftes Gewahren der eigenen Existenz, weil in ihr der Abgrund des Nichts vom Grund des Seins her auftaucht. Damit erscheint eine Tiefe, die wir für gewöhnlich nicht wahrnehmen. Verzweiflung ist für ihn „eine Sache in der Dimension der Transzendenz und zeigt das Inbild des Seins im offenstehenden Nichts.“⁵⁶ *Nirvana*, die Befreiung von der nichtigen Welt ist ein Durchbrechen dieses Seins-zum-Tode und die Hinkehr zur wahren Unendlichkeit, wie sie sich im Innersten eines jeden existierenden Menschen offenbart. Für diese Befreiung muß das Selbst alle Eigenmächtigkeit aufgeben und zu einem Ort des Empfangens werden. „Unendlichkeit ‚verstehen‘ heißt, daß sie als Leben Realität wird, heißt, daß sie realiter gelebt wird. Nirvana ist nichts anderes als die Existenz, in der sich dieses neue Leben erweist. Diese wahre Unendlichkeit ist es, die Leere genannt wird.“⁵⁷ Die Leere ist als Unendlichkeit nicht nur Negation von *samsâra*, sondern bejaht es zugleich, denn sie ist der Ort, an dem sich wahre

⁵² Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, a.a.O., 273. Eine, jeweils etwas anders gelagerte, Entmythologisierung der Wiedergeburtstheorie findet sich auch bei anderen buddhistischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Siehe dazu Karl Baier, *Wiedergeburt hier und heute. Zur Entmythologisierung der Reinkarnation im modernen Buddhismus*, in: *Ursache und Wirkung* 10 (1/2000) 38-41.

⁵³ Ebd., 367.

⁵⁴ Ebd., 271 bzw. 273.

⁵⁵ Siehe ebd., 274.

⁵⁶ Ebd., 276.

⁵⁷ Ebd., 277.

Endlichkeit, die nicht mehr in sich befangen, sondern zum Unendlichen hin geöffnet ist, zeigt. „*Sūnyatā* ist der Ort, wo jeder von uns sich in seiner eigentlichen Realität, seiner Soheit, realisiert als der konkrete und ganze Mensch, der er ist [...] und sie ist zugleich der Ort, wo alle Dinge, die uns umgeben, sich in ihrer eigentlichen Realität und Soheit vergegenwärtigen. Wie schon erwähnt, kann man auch sagen, *sūnyatā* sei der Ort, wo das Wort: ‚Tritt der Große Tod ein, werden Himmel und Erde neu‘ zugleich auch die Auferweckung des eigenen Selbst bezeichnet.“⁵⁸

Das erste Kapitel von „Was ist Religion?“ enthält *in nuce* einen kohärenten theologischen Gesamtentwurf des Christentums aus der existential interpretierten *sūnyata*, der praktisch alle zentralen christlichen Lehren berücksichtigt. Ich kann an dieser Stelle nur auf die Schöpfungstheologie und Nishitanis Christologie eingehen. Nishitani behandelt den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts in vertrauter existentialer Manier nicht nur als „Ausdruck metaphysischen und theoretischen Nachdenkens“, sondern als etwas, das die Wirklichkeit der wirklichen Dinge und die Existenz eines/r jeden betrifft. Die dogmatische Aussage wird zu einer Frage, die den Fragenden selbst in Frage stellt, und dies in der schroffen Art eines Zen-Koans. Er erreicht diesen Bezug zur existentiellen Situation, indem er das Thema Schöpfung auf die Gegenwart Gottes bezieht, wiederum nicht als gedachte Gegenwart, sondern als Gegenwart, „die einem selbst unmittelbar entgegentritt.“⁵⁹ Nishitani zieht dazu die bekannte Augustinus-Stelle heran, nach der alle Dinge verkünden, daß sie von Gott geschaffen sind.⁶⁰ Darin liegt, fährt Nishitani fort, daß sie nicht selbst Gott sind. Wir können, so gesehen, nirgends in der Welt Gott begegnen. Stattdessen begegnen wir überall dem *nihilum*. Dieses Nichts ist wie eine eiserne Wand, die alles von Gott trennt. Man stößt darin zugleich auf die Nichtigkeit alles geschaffenen Seins und auf die absolute Negativität Gottes, seine gänzliche Andersheit, Abwesenheit bzw. Transzendenz. Zugleich begegnet in der Schöpfung Gottes Schöpferkraft, da Er ihr trotz des Nichts Sein verleiht. Die Nichtigkeit der Dinge und die Abwesenheit Gottes in ihnen ist zugleich der Ort einer Allgegenwart Gottes, die uns „jedes Ortes beraubt, auf dem wir als eigenmächtig Existierende stehen könnten“⁶¹. Wenn wir die Allgegenwart des absolut transzendenten Gottes so betrachten, „heißt dies, daß wir überall zu einer Entscheidung gezwungen sind – sogar wenn wir uns einem Sandkorn, einem Wurm oder einem Atom zuwenden; dies heißt, daß jeder unmittelbar vor der eisernen Wand

⁵⁸ Ebd., 162.

⁵⁹ Ebd., 89.

⁶⁰ Augustinus, *Confessiones*, 10. Buch, 6, 9 ff.

⁶¹ Ebd.

Gottes steht. Wenn diejenigen, die im Glauben sind, auf die eherne Mauer stoßen, gehen sie durch sie hindurch.“⁶² Gottes Allgegenwart tritt als Umschlag von absoluter Negativität zu absoluter Positivität in Erscheinung. „Sich diesem Moment anzuvertrauen, gleichsam auf ihm zu reiten, um dem Selbst zu sterben und in Gott zu leben, das konstituiert den Glauben.“⁶³

Das Erscheinen Jesu Christi interpretiert Nishitani als „leibliches Offenbarwerden“ dieses Umschlagens von absoluter Negativität zu absoluter Positivität, das in Gott selbst fundiert ist und den Sinn der Schöpfung ausmacht.⁶⁴ Wieder stilisiert Nishitani die Erfahrung mit Jesus nach Art des existentiellen „In-die-Enge-getrieben-werdens“, das in der Zenpraxis um des Durchbruchs zur Leere willen geübt wird. „Die Verkündigung des Evangeliums, das Reich Gottes sei nahe, drängt die Menschen in die Entscheidung, zu sterben und wiederzuleben. Die eschatologische Bedeutung des Evangeliums vom Reich Gottes weist, vom ‚existentiellen‘ Standpunkt her gesehen darauf hin, daß das Moment der Umkehr des Menschen, welches in der Allgegenwart Gottes enthalten ist, mit solcher Eindringlichkeit gegenwärtig wird, daß es dem Menschen hier und jetzt eine Entscheidung aufzwingt – ihn in die Enge treibt mit dem Entweder/Oder zwischen ewigen Tod und dem ewigen Leben.“⁶⁵

Aber nicht nur Zengeist schwingt an dieser Stelle mit. Es lassen sich auch bis in die Diktion hinein Parallelen zu Bultmann finden. Der entscheidende Unterschied zwischen letzterem und Nishitani besteht darin, daß der Aufruf zur Umkehr bei Nishitani schon in der Allgegenwart Gottes im oben erläuterten Sinn liegt und die Rolle Jesu Christi nur darin besteht, dieses Moment mit besonderer Eindringlichkeit zu vergegenwärtigen. Wie zu erwarten, ist bei ihm nicht die Rede davon, daß der Übergang von der alten zur neuen Existenzweise durch eine einzig und allein in Jesus Christus offenbare Liebe Gottes verwirklicht werden kann. Jesus hat für Nishitani nicht die Bedeutung der letzte und endgültige Offenbarer Gottes und einzige Inkarnation des Logos in dieser Welt zu sein. Denn der Appell, der vom Umkehr-Ruf Jesu Christi ausgeht und die Offenbarung von Gottes vergebender Liebe sind für ihn auch im Zen- bzw. Amida-Buddhismus lebendig und entsprechen dem Anspruch der Grundstruktur der Wirklichkeit, unter dem menschliche Existenz immer und überall steht.

⁶² Ebd., 88.

⁶³ Ebd., 90.

⁶⁴ Nishitanis Christologie steht in engem Zusammenhang mit seiner kenotischen Trinitätstheologie. Siehe dazu A. Münch, *Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog*, Münster 1998 sowie Karl Baier, *Kénôsis und Shûnyatâ. Gott und Nichts im buddhistisch-christlichen Dialog*, in: *Religionen unterwegs* 1 (2003) 4-9.

⁶⁵ Ebd., 91.

Yoshinori Takeuchi

Ebenfalls vom Ende der 50er des 20. Jahrhunderts an verfaßt Yoshinori Takeuchi, ein Schüler Tanabes und bekennender Shin-Buddhist, eine Reihe von Arbeiten, in denen er einen buddhistischen Existentialismus entwickelt, der ebenfalls auf existentielle Interpretation im Stil Heideggers und Bultmanns zurückgreift.⁶⁶ Von Seiten der existentialistischen Philosophen und Theologen käme eine große Hilfe bei dem Versuch den Sinn des Urbuddhismus neu und der europäischen Gedankenwelt entsprechend zu vermitteln, meint Takeuchi.⁶⁷ Er hat Bultmann persönlich kennengelernt und berichtet von einem Gespräch mit ihm, bei dem Bultmann den Zen-Klassiker „Der Ochs und sein Hirte“ als wunderbares Buch lobte, das mit der christlichen Wahrheit der Mensch müsse das Selbst vergessen, um sein wahres Selbst zu gewinnen, übereinstimme. Differenzen sah Bultmann im Dialog mit Takeuchi nur in Bezug auf das Verhältnis von Heilswahrheit und Geschichte, also letztlich wohl wieder in der Christologie.⁶⁸

Überlegenheitsgesten gegenüber dem Christentum kommen bei Takeuchi nicht vor, wie er denn überhaupt auf den *reversed orientalism* seiner Kollegen aus Kyôto verzichtet. Bei ihm wird die Entmythologisierung des Buddhismus zu einer dezidiert kritischen Auseinandersetzung mit der buddhistischen Tradition, die sich mitunter bewußt gegen autorisierte Lehrmeinungen richtet. Er gebraucht existentielle Interpretation als Instrument um das Existenzverständnis der ursprünglichen Lehre Buddhas aus dem Pali-Kanon zu gewinnen und spätere Entwicklungen als Verfälschung zu kritisieren.

Am Anfang des buddhistischen Heilspfades stehe ein existentielles Innwerden der Endlichkeit, das er, ähnlich wie Nishitani an den Erfahrungen der Angst angesichts des drohenden Nichtseins, der zur Verzweiflung treibenden Sinnlosigkeit, sowie an den Phänomenen von Schuld und Sünde expliziert. Buddha weise den Weg zur Überwindung der Anhänglichkeit an das Vergängliche, der zur Erfahrung des Absoluten und zum Erbarmen in Bezug auf alle sterblichen Wesen führe. Doch schon

⁶⁶ Yoshinori Takeuchi, *Buddhism and Existentialism. The Dialogue between Oriental and Occidental Thought*, in: W. Lebrecht (Hg.), *Religion and Culture*, New York 1959, 291-318; Ders., *Das Problem der Eschatologie bei der Jôdo-Schule des japanischen Buddhismus und ihrer Beziehung zu seiner Heilslehre*, in: *Oriens Extremus* 8: 1 (1961) 84-94; Ders., *Die Idee der Freiheit von und durch Kausalität im Ur-Buddhismus*, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien, 2.-8. September 1968, 145-157; Ders., *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, in: Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16, Leiden 1972; Ders., *Shinran and Contemporary Thought*, in: *The Eastern Buddhist* 13: 2 (1980) 26-45. Eine gute Übersicht über Takeuchis Werk gibt Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*, a.a.O., 255-283.

⁶⁷ Siehe Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, a.a.O., 32.

⁶⁸ Yoshinori Takeuchi, *Shinran and Contemporary Thought*, a.a.O., 40ff. Siehe zum Gespräch Takeuchi/Bultmann Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*, a.a.O., 277-280.

bald sei diese Botschaft von der objektivierenden Haltung frühbuddhistischer Schulen verfälscht worden. Als Beispiele für die dort zur Vorherrschaft gekommene Verdinglichungstendenz nennt er die Lehre von anattâ, „Nicht-Ich“, insofern sie die ursprünglich gemeinte Erfahrung der Nichtigkeit des Menschen durch die Vorstellung ersetzt, das Selbst sei nur ein Konglomerat verschiedener leib-seelischer Funktionen; sodann *ksanikavâda*, die Abhidharma-Lehre nach der alles Seiende aus gesetzlich aufeinander folgenden Augenblicksereignissen besteht und schließlich die objektivierende Körperbetrachtung in der *Satipatthâna*-Meditation. Auch *pratīyasamutpâda*, die Kette des bedingten Entstehens dürfe nicht als gegenständlich gedachte Ursachenkette mißverstanden werden.⁶⁹ „Alle diese Gedanken sind die Produkte des objektivierenden Denkens, das ganz entfremdet ist von der Existenz-Erhellung durch die verinnerlichte Kraft der Vergänglichkeit, und daher den eigentlichen Sinn des Vergänglichen und des ‚Nicht-Ich‘ bis zur quantitativen Bestimmung des diskriminierenden Denkens verdirbt.“⁷⁰

Anhand von Takeuchi läßt sich ein Einfluß des existential interpretierten Buddhismus in der christlichen Buddhismusrezeption aufweisen, so daß hier die existentielle Sichtweise auch im Rück-Transfer als interreligiöses Medium fungiert. Heinrich Dumoulin bezieht sich in seinem Buch „Begegnung mit dem Buddhismus“ wiederholt auf Takeuchis „Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus“. Er stimmt dessen Kritik an der objektivierenden Grundhaltung mancher Abhidharma-Theorien und buddhistischer Meditationsformen uneingeschränkt zu. „Es ist entscheidend wichtig, daß das Vergänglichkeitserleben Existenz Erfahrung bleibt und nicht auf die Ebene des objektivierenden Denkens gezogen wird.“⁷¹ Die buddhistischen Grunderfahrungen des Leidens und der Befreiung von ihm, hält Dumoulin für eine Existenz Erfahrung, die auch Christen machen und von allen religiösen Menschen geteilt werden könnten. „Beide Momente, Unheils Lage und Heilsmöglichkeit sind in der religiösen Erfahrung zusammengebunden. Es gibt zwischen beiden keine Beziehung wie von Ursache und Wirkung, [...], sondern sie stellen die Pole des religiösen Existenzverständnisses dar, das in den großen Weltreligionen präsent ist.“⁷² Die existentielle Sichtweise, die aus der christlichen Theologie kam, kehrt über ein in Japan entwickeltes existentielles Verständnis des Buddhismus zur christlichen Theologie zurück. Dumoulin kann aufgrund dieses transreligiösen Austausches den Rückgang auf

⁶⁹ Takeuchi interpretiert *pratīyasamutpâda* existential als eine „Theorie der Bekehrung“, die zur Befreiung von Lebensangst und Begierden anleitet. Siehe dazu Fritz Buri, *Der Buddha-Christus*, a.a.O., 261-262.

⁷⁰ Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Urbuddhismus*, a.a.O., 28.

⁷¹ Heinrich Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg 1978, 34.

⁷² Heinrich Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus*, a.a.O., 39.

das Existenzverständnis als Medium der Begegnung der Weltreligionen ins Auge fassen.

Zusammenfassung

Die kreative Rezeption der existentialen Interpretation hatte zunächst einen direkten Einfluß auf den Denkstil der Kyôto-Schule. Der Bezug auf existentielle Erfahrung war zwar bei Nishida schon gegeben, aber noch nicht methodisch grundlegend. Unter Bultmanns Einfluß werden dialektische Denkfiguren als *Movens* des Gedankengangs eher in den Hintergrund gespielt. Nishitani und Takeuchi entwickeln eine Art von existentialistischer Mystik, die für sie zum Schlüssel für eine neue Interpretation von Buddhismus und Christentum werden. Die Bultmann-Rezeption erlaubt den japanischen Denkern darüber hinaus den Anschluß an die aktuelle philosophisch-theologische Diskussion im Westen und läßt sie das Erbe buddhistischer Tradition in das Gegenwartsgespräch einbringen. Der, wie Nishitani als modernisierter japanischer Intellektueller meint, zunächst wie ein Fossil anmutende Buddhismus, erhält dadurch neues Leben und wird von ihm sogar mit einem Entmythologisierungsvorsprung als modernere Form von Religion gegenüber dem Christentum positioniert. Sowohl Nishitani wie auch Takeuchi entmythologisieren nicht mit der Heideggerschen Daseinsanalytik als anthropologischem Horizont, sondern mit der nun entschieden existential gefaßten Phänomenologie des absoluten Nichts bzw. der Leere, die mit dem *nihilum* als Durchgangsphase an Heidegger, Bultmann und Sartre anknüpft, aber darauf abzielt, deren Analyse menschlicher Existenz zu vertiefen.

Es entstehen Sichtweisen beider Religionen, die zugleich in diesen Traditionen und jenseits ihrer Umgrenzungen angesiedelt sind. Bei Nishitani steht der existentielle Ansatz hauptsächlich im Dienst einer religionsphilosophischen Besinnung auf die Wirklichkeit des Menschen in ihrem existentiellen Transzendenzbezug. Mit Hilfe der existentialen Methode kann er Impulse dafür aus Buddhismus und Christentum entnehmen und sie andererseits mit seiner Philosophie der Leere reinterpretieren. Takeuchi schreibt mehr als buddhistischer „Theologe“, der die Kritik des objektivierenden Denkens aufnimmt, um nach dem Modell „Reform aus dem Ursprung“ ein neues existentielles Verständnis des Buddhismus zu erarbeiten, das sich am ältesten Buddhismus orientiert, aber seine Herkunft aus dem Shin-Buddhismus nicht verleugnet.

In Sachen Christologie konnte in dem geschilderten Religionsdialog auf der Basis existentialer Interpretation keine Einigkeit zwischen Bultmann und den japanischen Interpreten erreicht werden, ansonsten läßt ein existential interpretierter Buddhismus heikle Punkte im buddhistisch-christlichen Dialog, wie etwa die Lehre von der Wiedergeburt und die Nicht-Ich-Doktrin in einem neuen Licht und durchaus mit christlichen Positionen vereinbar erscheinen. Wie Bultmanns positives Statement zum Zenbuddhismus zeigt, konnte er von sich aus aufgrund seines Verständnisses des

(selbstlosen) Selbstseins buddhistischem Denken entgegenkommen. Für die buddhistische Seite wiederum eröffneten sich neue Zugangsmöglichkeiten zum Christentum. Verwandte Hermeneutiken (in unserem Fall durch Transfer voneinander abhängig) bringen Religionen offensichtlich einander näher.

Als Verständnis-Schlüssel, der gemeinsame Grunderfahrungen phänomenologisch aufschließt, hat die existentielle Interpretation ein Potential bezüglich interreligiöser Kommunikation, das noch nicht ausgeschöpft ist.⁷³ Wenn man von anthropologischen Fundamentalstrukturen als Basis interreligiösen Verstehens ausgehen will, bietet sie sich als eine der elaborierten und transreligiös bewährten Varianten dieses Zugangs für weiterführende Überlegungen an.

⁷³ Siehe dazu Reiner Preul, *So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft*, Darmstadt 2003, 166: „Es dürfte sinnvoll sein, die eigene Glaubensweise und Glaubenswelt wie die der anderen Religionsgemeinschaften – mit Bultmann zu sprechen – existential zu interpretieren. Zu fragen ist nicht in erster Linie, welche gemeinsamen oder verschiedenen Elemente, Mythen und Riten hier und da anzutreffen sind, sondern welches Existenzverständnis unter Bezugnahme auf die Ursprungsmacht, also Gott, ausgebildet und gelebt wird. Genauer wäre zu fragen: Wie gestaltet sich das lebenstragende Vertrauen auf die Ursprungsmacht, und wie wirkt sich die jeweilige Art dieses Grundvertrauens ethisch-lebenspraktisch aus?“